

# Marin Mersenne (1588-1648): apologética tradicional cristiana frente a la crisis religiosa de 1623<sup>1</sup>

Carlos Gómez  
Universitat de Barcelona

*A Miquel Pujades*

## Resumen

La problemática tratada en este artículo versa acerca de la crisis religiosa del xvii, así como sobre la respuesta que la misma provocó entre la reacción católica del momento, entre la que se encontraba Marin Mersenne, aspecto muy poco tratado hasta ahora por parte de la historiografía filosófica.

**Palabras clave:** M. Mersenne, cristianismo, apologética, crisis religiosa.

## Abstract. *Marin Mersenne (1588-1648)*

This article provides a careful review of the religious crisis of the xvii century in France, and of the answer that this crisis caused among the catholic reaction of the moment, particularly of Marin Mersenne, an aspect that the philosophical historiography has really not very much studied.

**Key words:** M. Mersenne, Christianity, apologetics, religious crisis.

1. Las obras de Mersenne son voluminosas y, al menos en esto, participan más de la tradición bibliográfica renacentista que de la tradición moderna —en la que indudablemente habremos de insertar la obra cartesiana—, una tradición donde la acumulación y el desorden de ideas es nota característica. Con anterioridad a la redacción de las *Quaestiones celeberrimae in Genesim*... Mersenne había escrito, según testimonio de Lenoble (véase. op. cit., p. xl), dos obras en francés: *L'usage de la raison* y *L'analyse de la vie spirituelle*, que se consideraban perdidas. Sin embargo, y como señala A. Beaulieu en «Decouverte d'un livre de Mersenne», Klaus Stichweh descubre en la biblioteca Vaticana y en 1978 una de las obras que aún Lenoble daba por perdidas en 1943. Se trata de *L'usage de la raison ou tous les mouemens de la raison sont deduits et les actions de l'entendement, de la volonté et du liberal arbitre sont expliquées fort exactement*, Véase. BEAULIEU, A.: op. cit., *Reveu d'histoire des sciences*, 35 (1982), 55-56.

En el estrecho espacio de tiempo comprendido entre los años 1623 y 1625, Marin Mersenne publica tres obras explícitamente comprometidas con la causa católica. Se trata 1) de las *Quaestiones celeberrimae in Genesim, cum accurata textus explicatione* (París, 1623); 2) de *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps, combatuë, et reversée de point en point par raisons tirées de la philosophie, et de la Theologie, Ensemble la refutation du Poëme des déistes*, vol. I; *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps, combatuë, et renversée de point en point par raisons tirées de la Philosophie, et de la Théologie, Ensemble la refutation du poëme des déistes de point en point. Ensemble la refutation des Dialogues de Jordan brun, dans lequel il a voulu établir une infinité de mondes, et l'ame universelle de l'Univers* (París, 1624), y 3) *La Vérité des sciences, contre les septiques ou Pyrrhoniens* (París, 1625). Ven la luz en una sociedad sacudida por conflictos políticos y polémicas teológicas y filosóficas que amenazaban la hegemonía de una religión que había sostenido un orden y una civilización. Que en tan corto período de tiempo Mersenne ofrezca al público tres obras voluminosas<sup>1</sup>, consagradas como decíamos a defender el catolicismo del avance de la impiedad, es ya un síntoma de la alarma que en las primeras décadas del siglo XVII existía en los círculos ortodoxos ante la evidencia de una crisis religiosa profunda<sup>2</sup>. Ahora bien, al hablar de crisis religiosa es preciso hacer una distinción importante. Por una parte, es posible referirse a la crisis percibida por el poderoso sector católico más ortodoxo, de clara inspiración tridentina y al que, sin duda, pretenecía Mersenne, a cuyos ojos se aparecía un sombrío panorama conformado por transformaciones teológicas, políticas y morales, coincidentes a grandes rasgos con la decadencia del paradigma aristotélico-tomista y con la crisis del imperio cristiano como forma de intervención política y como elemento regulador de la vida social. Por otra parte, es indudable que desde por lo menos el siglo XVI el mundo cristiano venía sufriendo una profunda transformación que, más allá de valoraciones puntuales, podía traducirse en diversos y numerosos hechos objetivos (puestos de manifiesto en la producción filosófica y literaria pero también en las formas políticas y en la conducta social); se trataba, en suma, ya no de un fenómeno ideológico, sino histórico. Dicho esto, un rápido examen de la temática abordada por Mersenne en su trilogía apologetica nos permitirá conocer algunos de los elementos esenciales que vendrán a conformar la crisis, pues no falta en ellas el análisis de las diferentes desviaciones filosóficas, teológicas y científicas que amenazaban la integridad de la religión católica, tal y como ésta debía ser preservada según la óptica de un guardián de la ortodoxia como Mersenne. Posteriormente, expondremos algunos hechos de índole diversa (auge del hermetismo, naturaleza libertina de una buena parte de la producción intelectual del momento, difusión de los manifiestos rosacruces), para seguir a continuación con un examen comparativo

2. J.S. Spink en su obra *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire* (Londres, 1960), extiende la crisis religiosa a la que hacemos referencia entre los años 1619 y 1625; véase op. cit., cap. I: «The crisis of 1619-25: The erudite sceptics» y cap. II: «The crisis of 1619-25: The radical naturalists», p. 3-47.

entre el planteamiento apologético mersenniano y el que adoptarían autores coetáneos del monje de la orden de los mínimos. Y ya por último, en el presente artículo expondremos algunos hechos de la situación ambiental (persecuciones de la desviación religiosa, política de Richelieu) que reflejan un momento de crisis y de mudanza.

## I

En las *Quaestiones celeberrimae in Genesim*<sup>3</sup>, obra publicada en el año 1623, el monje de la orden de los mínimos lleva a cabo una labor de exégesis bíblica (del  *Génesis*) con la intención de refutar diferentes teorías hostiles al catolicismo y, ante todo, de socavar el crédito que por aquel entonces había alcanzado la exégesis hermética del  *Génesis*. De hecho, Mersenne rechazó en esta obra cualquier tentativa de hermanamiento entre el *Corpus Hermeticum* y las *Sagradas Escrituras*, pues no existe identidad doctrinal entre ambos documentos, como pretendían cabalistas cristianos, paracelsistas, rosacruces y, en fin, una buena parte del neoplatonismo renacentista<sup>4</sup>. Puede decirse entonces que Mersenne se separa nitidamente de aquellos autores, como Campanella, Francesco Giorgio Veneto o Postel, que, inspirados en mayor o menor medida en la tradición de la *Prisca Theologia* y en una ontología (excesivamente —a juicio de Mersenne—) emanatista, otorgan al legado sapiencial contenido en los libros de Hermes Trismegisto un valor anticipatorio respecto a lo que será la definitiva revelación neotestamentaria. Mersenne desconfiaba de estos *nuevos* cristianos que manifestaban la necesidad de precipitar una mutación religiosa capaz de reducir la corrupción de una teología asociada con la agotada escolástica, tanto como de los naturalistas animistas —abiertamente hostiles con el cristianismo—, por ser también receptivos para con los temas de la gnosis, que aún entonces parecía, para muchos, estar tocada por el halo que rodea a la antigüedad y, así, a salvo de la corrupción que trajeron los tiempos del medioevo sobre la filosofía y sobre la religión.

Pero junto a la condena de los errores cometidos por naturalistas, segui-

3. *Questiones celeberrime in Genesim*, Lutetiae Parisiorum, París, 1623. Compuesto de 1828 columnas in folio.

La primera edición contiene en las columnas 669-674 un *Primae quaestionis adversus atheos Colophon in quo Athei expugnandi modus affertur*, sustituido por el mínimo en todas las ediciones sucesivas por: *Primae quaestionis, adversus Atheos Colophon Deistam impietas, et errores aperientur, atque refelluntur; ubi de recta ratione, casu et fato*, que mantiene la misma paginación.

4. Sobre la temática de la concordia entre hermetismo y cristianismo, véase GRANADA, M.A.: «Sobre algunos aspectos de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo en Marsilio Ficino, Giovanni Pico y León Hebreo», *Daimon. Revista de Filosofía*, 6 (1993), p. 41-60; íd.: «Agostino Steuco y la perennis philosophia. Sobre algunos aspectos y dificultades de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo», *Daimon*, en prensa; también VASOLI, C.: *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, 1988, p. 31 s.

dores de la cábala y *Novi theologi*, ateos y deístas, tampoco faltará en las 1.828 columnas que componen la *Quaestiones celeberrime in Genesim* un compendio<sup>5</sup> de toda la ciencia de Mersenne<sup>6</sup> sobre matemáticas, música, física, astronomía, exégesis bíblica o lingüística. Sin embargo, el valor de la obra latina estriba menos en el análisis (con frecuencia reducido a un mero juicio condenatorio) de las diferentes ramificaciones de la impiedad y la desviación filosófica que en la evaluación efectuada por Mersenne de todo un conjunto de variaciones doctrinales (paracelsismo, cábala, rosacruces, naturalismo animista) según la cual, todas ellas quedarían unificadas por la creencia compartida en la identidad doctrinal entre el *Génesis* y el *Corpus Hermeticum* de modo que, según esto, algunas tentativas por conciliar hermetismo y cristianismo aspirarían a ser legitimadas y aún a presentarse como verdaderos proyectos de renovación religiosa cristiana. Como decíamos, Mersenne se opone tajantemente a toda fórmula tendente a conciliar cristianismo y algún aspecto del hermetismo, apartándose así de quienes aún separaban la magia vulgar de una sabiduría hermética cabal y, por ende, llamada a coexistir armoniosamente con la verdad de las Escrituras<sup>7</sup>, para afirmar la falsedad y el peligro inherentes a todo hermetismo. Mersenne en las *Observationes* lleva a cabo un minucioso análisis

5. El lector de Mersenne habrá de enfrentarse a obras de gran extensión y factura enciclopédica. No siempre encontramos en ellas una unidad argumental y un discurso lineal. Por el contrario, es frecuente que el mínimo aborde temas diversos que se suceden bajo la regla de un contrapunto imprevisible y entre ellos, con frecuencia, variados *excursus* de tema científico, que, independientes, quedan intercalados en medio de un texto vasto y deslavado, véase *supra*, nota 1.
6. Cuando Mersenne emprende la redacción de Las *Quaestiones celeberrimae in Genesim* se adhiere todavía a la ciencia aristotélica. Las lagunas diversas que este paradigma presentaba ya por entonces, a los ojos de quien —como Marin Mersenne— había sentido la pasión de la ciencia muy intensamente, no arrancan aún de su juicio una descalificación global, como sucederá años después, cuando los balbuceos de una ciencia nueva se engrandecen en un sistema completo (capaz de convivir con el cristianismo) y que toma el relevo científico tras el fracaso del naturalismo animista.
7. Esta tendencia obtuvo amplio eco estos primeros años del siglo XVII y arrancaba de la tradición renacentista de la *prisca theologia*. Como señala GRANADA en «Sobre algunos aspectos de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo en Marsilio Ficino, Giovanni Pico y León Hebreo» (ed. cit., p. 45): «Así, la *prisca theologia* es una revelación divina a las naciones, a los gentiles, a través de la razón, paralela a la efectuada por medio de Moisés y los profetas al pueblo de Israel; contiene un repertorio de verdades sobre Dios, el mundo y el hombre también presentes en el Antiguo Testamento y además “figuras” de la revelación neotestamentaria, sombras de la verdad plenamente manifiesta en el Nuevo Testamento, las cuales adquieren plena luz y transparencia desde éste último, revelando con ello su carácter de indicio profético y de amaestramiento progresivo de la humanidad en la verdad». Y no sólo podemos hacer referencia a autores como Zorzi o Postel que eran fervientes defensores de esta concordia entre hermetismo y *Génesis* (y que llevaron muy lejos en sus teorizaciones), sino incluso, y en cierto modo, también a Naudé crítico de muchos aspectos de la magia y el hermetismo, pero no de todos. Recuérdese que es autor de la obra crítica *Instruction à la France sur la vérité de l'histoire des Frères de la Rose-Croix*, pero también de la *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté fausement soupçonnez de magie*, donde muchos de los pensadores considerados «libertinos» e «impíos» por parte de los apologetas cristianos son exonerados por Naudé.

crítico de la influyente obra de Francesco Giorgio Veneto (o Zorzi) titulada *In Sacram Scripturam Problemata*<sup>8</sup>; y aquí las intenciones religiosas de Zorzi no impiden al fraile mínimo considerarlo como un miembro de esa legión de visionarios, cabalistas y partidarios del ocultismo que estaban propiciando la corrupción espiritual del mundo católico, ni tampoco vincularlo con el inglés Robert Fludd<sup>9</sup> y, en suma, con esa falsa ciencia que también habían asimilado los iluminados rosacruces<sup>10</sup>. Así pues, vemos cómo la empresa de destruir el pampsiquismo naturalista preside desde el principio las obras de Marin Mersenne, pues nunca creyó que tal doctrina pudiera convenir con la verdad y, consiguientemente, con la religión verdadera.

En 1624, el mínimo publica la segunda de sus obras apologéticas, se trata de *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*, motivada por el efecto pernicioso que la gran difusión obtenida por el famoso libelo anónimo titulado *Quatrains du déiste*<sup>11</sup> —aparecido hacia 1620— debía estar produciendo sobre los espíritus más débiles y dubitativos en una sociedad azotada por la impiedad y la confusión de las ideas. Mersenne era conocedor de que el contenido de los *Quatrains du déiste* estaba calando no solamente entre una élite interesada en los problemas de la teología, sino también entre público amplio, como un síntoma más de la gravedad y extensión que la desviación religiosa y moral había alcanzado en los últimos tiempos. Así se desprende del siguiente fragmento del prólogo a *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*, donde Mersenne pinta la situación en unos tintes muy sombríos:

Dieu de qui tous les desseins tendent à sa gloire, m'ayant fait reconnoistre tout le premier de ce Royaume, la naissance de ce monopole de libertins par un effect procedant également de sa misericorde, et de sa providence, obligeoit ce semble mon zele, et mon devoir tout ensemble à contribuer mes efforts pour arrester le cours, et empêcher le progres de ce malheureux dessein<sup>12</sup>.

8. ZORZI, F.: *In Sacram Scripturam Problemata*, 1536; reed. en París en 1575 y, posteriormente, en 1622. Sobre Francesco Zorzi, véase VASOLI, C.: *Profezia e regione*, Nápoles, 1974, p. 131-403; VASOLI, C.: *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Florencia, 1987, p. 233-279, y SECRET, F.: *La kábbala cristiana en el Renacimiento*, trad. I. GÓMEZ DE LIAÑO y T. POLLAN, Madrid, 1979, p. 148-164.
9. Sobre Robet Fludd y su influencia en los primeros años del siglo XVII, véase SECRET, F.: *La kábbala cristiana del Renacimiento*, trad. I. GÓMEZ DE LIAÑO y T. POLLAN, Madrid, 1979, p. 260 s.; y también YATES, F.: *El iluminismo rosacruz*, México, 1981, p. 94-118.
10. Sobre el movimiento rosacruz, véase YATES, F.: op. cit.
11. *Quatrains du déiste* o, también, *Antibigot*: libelo que se puso en circulación hacia el año 1620. Fue publicado por vez primera en 1652. Una nueva edición cuidada y anotada por F. LACHEVRE en *Voltaire mourant* vio la luz en París en 1908 (véase p. 95 s.); nosotros hemos seguido la transcripción de los *Quatrains* que hace Mersenne en *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*, vol. I, p. 253 s.
12. MERSENNE: *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*, vol. I, París, 1624, prólogo, sin paginación.

y con ello podía justificarse una nueva batalla contra los enemigos de la religión (y de la ciencia). No debe extrañarnos, pues, que *L'impieeté des déistes, athées et libertins de ce temps* sea redactada en lengua vulgar y en forma dialogada, buscando un estilo directo y elocuente —sin conseguirlo—, porque de lo que ahora se trata es de persuadir a aquellos espíritus débiles, dubitativos y permeables como el de uno de sus personajes: un deísta pusilánime y melancólico que, finalmente, se deja convencer por las razones de un teólogo ortodoxo y, naturalmente, portavoz del propio Mersenne.

La obra mencionada, desde un principio, emprende una refutación puntual de cada uno de los 106 *Quatrains du déiste o Antibigot* (libelo anónimo que reproduce en verso ramplón y torpe las doctrinas de la religión natural). La institución eclesiástica, la liturgia católica y, en fin, toda moral religiosa positiva quedaban negadas entre los cuartetos del anónimo deísta. Mersenne, por su parte, emprende una apología de los principios teológicos y morales católicos, deteniéndose con frecuencia en extensas digresiones de carácter científico (no siempre en relación con los temas en litigio). Tampoco falta la condena de aquéllos que, aún sin ser deístas, por sus ideas y sus obras se oponen al cristianismo. Encontramos, así, una crítica encendida contra Cardano y contra Giordano Bruno (al que dedica además casi todo un segundo volumen), contra Maquiavelo y Calvino, contra Charron y Vanini. Mersenne, más conocedor ya de la obra de Giordano Bruno que un año antes, cuando redactaba las *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, advierte el enorme peligro que entraña la filosofía nolana para la causa de la religión católica y, por tanto, dedica más de trescientas páginas a una refutación de los importantes conceptos de *alma del mudo y de universo infinito* (como efecto necesario de una Causa Infinita), pues no en vano Giordano Bruno suministra una metafísica al influente hermetismo y, consiguientemente, a la impiedad y el ateísmo.

En 1625 publica Mersenne la tercera obra apologética, lleva por título *La verité des Sciences contre les septiques ou pyrroniens*. En ella, contra ese otro brazo del libertinismo que se nutría del pirronismo, Mersenne opone el incontestable producto de las matemáticas. Una obra como la demostración matemática no puede obedecer a un espíritu impotente como pretenden los escépticos. Basta contemplar la perfección de tales productos para anular las sutilezas de los seguidores de Pirrón. Se trata de la misma verdad científica que ignoraban los naturalistas: las matemáticas; y éstas constituyen el prototipo de ciencia cierta y propedéutica, pues preparan el espíritu para abordar el saber desde un modelo demostrativo e incontestable. Mersenne dedica no pocas páginas de *La Verité des Sciences* a la refutación del uso pitagorizante que de las matemáticas hicieran Maurolico o Kepler, ciertamente desenfocado y permisivo con algunas tesis del naturalismo hermético. Conviene, no obstante, precisar que Mersenne, por esta época, es aún aristotélico en física y que, por tanto, está todavía lejos de reconocer el papel que el mecanismo otorgará a las matemáticas en el estudio de la naturaleza. Simplemente, partiendo del vínculo entre ciencia y religión que siempre defendió como inextricable, en este momento la verdad científica es para el mínimo un aristotelismo que precisa de algunos

ajustes frente al naturalismo que considera manifiestamente falso. Sabemos que más adelante los acontecimientos se precipitarán en el ámbito de la ciencia y Mersenne, sin renunciar a la vinculación entre verdad filosófico-científica y verdad religiosa, abandonará el aristotelismo y considerará el modelo mecanicista como concepción de la naturaleza y capaz de coexistir con la invariable verdad contenida en la revelación.

## II

El «Corpus apologético» mersenniano es un claro testimonio de la crisis vivida por la reacción católica de la sociedad francesa del momento; cabe preguntarnos si los hechos avalaban el diagnóstico del padre Mersenne. Si la temática de la *Prisca Theologia* y de la *Secretior Theologia* en su relación con un cristianismo en crisis (en tanto que la necesidad de *Renovatio* estaba presente en la conciencia de casi todos y a la que, ciertamente, se responde desde posiciones y planteamientos doctrinales distintos) es ya una fórmula inaceptable para un sector de católicos notables por contravenir la verdadera religiosidad y por deformar ilegítimamente el sentido de las Escrituras, deberá reconocerse que los motivos de inquietud quedaban más que justificados. En efecto, desde que Lefèvre introduce el hermetismo en Francia<sup>13</sup>, éste y su mitología obtendrá amplísima acogida y predicamento no sólo entre literatos y artistas, sino también entre algunas personalidades de la Iglesia y desde luego, en gran medida, entre quienes hacían reaparecer en la escena religiosa el milenarismo, las creencias proféticas y una escatología ensanchada y en clara divergencia respecto a la tradición invocada por la ortodoxia. Personalidades bien singulares, como la de Pontus de Tyard<sup>14</sup>, se apasionan por los temas de esta nueva filosofía, o el mismo Petrus Ramus, importantísimo divulgador de los recursos retóricos y dialécticos del humanismo, quien, por otra parte, nunca se sintió vinculado con la filosofía (aristotelismo filtrado por santo Tomás) que tradicionalmente respaldaba el núcleo doctrinal cristiano.

13. YATES, en *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, 1983, señala: «Lefèvre d'Etaples fue el primero en introducir el hermetismo en Francia, y en poner en guardia frente a la magia contenida en el *Asclepius*. Lefèvre había visitado Italia y allí había entablado conocimiento con Ficino y Pico. Habla de sí mismo como un discípulo y ferviente admirador de Ficino, y su edición del *Pimander* ficiniano fue publicada en Francia, en la Universidad de París, en 1494. Pocos años después, en 1505, Lefèvre reunió en un solo volumen el *Pimander* de Ficino y el *Asclepius*, a los que adjunto un comentario a este último texto en el que condenaba, como magia perversa, el pasaje en que se dan instrucciones para la construcción de ídolos» (p. 201-202). Mersenne rechaza también las fórmulas moderadas de hermetismo, esto es, aquéllas que pretenden alcanzar algún tipo de concordismo con el cristianismo, aún después de depurar elementos de magia que manifiestamente comprometían algunas tesis doctrinales de la religión cristiana.
14. Según Yates, Pontus de Tyard, obispo de Châlon-sur-Saône, constituye un exponente claro del uso teológico de la *prisca theologia* (al margen de la magia) en aras de una concordia entre hermetismo y cristianismo similar a la propuesta por Marsilio Ficino (véase YATES: op. cit. p. 205 s.).

Pero acaso sea la enorme influencia y difusión que la obra de Francesco Giorgio Veneto obtuviera en Francia el acontecimiento más emblemático respecto a la tentativa de complementar la teología cristiana desde la *Prisca sapientia* y no desde el aristotelismo escolástico y, por eso, Mersenne en las *Observationes* que siguen a las *Quaestiones celeberrimae in Genesim* refuta una de las obras importantes del veneciano: *In sacram Scripturam Problemata* —1536—. Pero Zorzi era también autor de otra obra de gran repercusión: *De Harmonia mundi*, obra que junto a los *Problemata* constituiría una de las fuentes principales de la corriente de la cábala cristiana<sup>15</sup>.

La obra de francesco Giorgio Veneto, inspirada en los programas concordistas elaborados por Ficino y Pico, pretende asentar una apologética en la que no faltará un intento de armonización entre las tradiciones judaica y cristiana. Desde la perspectiva adoptada por Zorzi, la cábala tendrá un papel relevante como método para restaurar la verdad sapiencial (enterrada por el sensismo de corte aristotélico y por una ontología ciega con las verdaderas relaciones entre los entes) y para sintetizar en un solo conocimiento la verdad hermética, la revelación platónica, los mismos órficos y la sabiduría cabalística de los judíos<sup>16</sup>. Naturalmente, en el seno de un programa que busca la absoluta unicidad entre *sapientia* y cristianismo y donde la *sapientia* es una categoría capaz de vincular a: «Ermete Trismegisto e l'Apocalisse, Orfeo e Francesco d'Assisi, Platone e i cabbalisti, Plotino ed Agostino, Paolo ed Origene, nella comune intelligenza degli "arcani mundi" [...]»<sup>17</sup>; la magia (excepto la nigromancia), lejos de ser deslegitimada, antes debe ser aquí enaltecida como arma noble en manos del hombre para remontarse del nivel natural y, así, entrar en comunicación con todas las potencias secretas, divinas o demoníacas. Como dice Vasoli en su lectura y análisis del *De harmonia mundi*:

Come insegnano le «verità» ermetiche e cabbalistiche, aquesta «trasmutazione» è il vero destino dell'uomo al quale cospirano anche le forme di «regenerazione» penitenziale e sacramentale che Dio ha istituito proprio per un tale fine<sup>18</sup>.

15. Así lo declara F. SECRET en *La kábala cristiana del Renacimiento*, donde dice: «Los *Problemata* y el *De harmonia* fueron, con las obras de Pico de la Mirándola, de Reuchlin y de Galatino, las fuentes principales de la corriente de la kábala cristiana» (p. 162).

16. VASOLI en *Profezia e ragione* describe el *De harmonia mundi* de Francesco Giorgio Veneto como: «Un'opera così complessa, intricata nella sua architettura, così ambigua nel suo intreccio di testi ermetici, dottrine astrologiche e citazioni paoline e giovanne, speculazioni matematiche pitagorizzanti, accenti esoterici, motivi platonici e speculazioni cabbalistiche dovè certo suscitare largo interesse, soprattutto in quegli ambienti filosofici e religiosi che raccoglievano i primi cospicui frutti di un imponente lavoro sulle fonti ebraiche della «sapientia» e miravano a sviluppare il gran tema pichiano della «concordia omnium philosophorum et theologorum» (p. 175); Véase también VASOLI: «Vers la crise de l'hermetisme: Le P. Mersenne et Fr. Zorzi», en el *L'automne de la Renaissance, 1580-1630*. XXII Coloquio Internacional de Estudios Humanistas, Tours, 1979, p. 281-295.

17. VASOLI, C.: op. cit., p. 233.

18. VASOLI, C.: op. cit., p. 328.



Por otra parte, y aunque Francesco Zorzi coloca la obra y el valor de Cristo en el centro de todo suceso celeste y mundano<sup>19</sup>, no deja de haber en su cristología una inequívoca presencia de los motivos místicos, neoplatónicos, cabalísticos y hermetizantes<sup>20</sup> que recorren su obra entera.

De hecho, la asunción de un esquema ontológico de corte neoplatónico y emanatista parecía ya cuestionar el dogma de la coesencialidad de Padre e Hijo, pues expone la relación entre la primera y la segunda Personas de la Trinidad en unos términos arrianos, esto es, de subordinación sustancial (ilegítima) del Hijo respecto al Padre, olvidando el imperativo doctrinal de la cosustancialidad de las tres Personas en Dios<sup>21</sup>. Pero esto no fue visto así por muchos, a juzgar por la amplia aceptación<sup>22</sup> que obtuvieron las doctrinas de Zorzi en corrientes diversas; también en diferentes grupos religiosos:

19. La encarnación de la divinidad en la figura humana es además muestra de la singularidad y preeminencia que afecta a la naturaleza humana (microcosmos) en este marco cósmico de corte neoplatónico diseñado por Zorzi.
20. Como señala Vasoli: «[Cristo] Primogenito "legittimo" del Padre (mentre lo stesso "ordo idearum" è, in certo senso, una «filiazione illegittima», già compromessa con il multiplice), egli è il necessario completamento delle sue opere, colui che conclude il ciclo cosmico iniziato dalla generazione della Monade. Le testimonianze scritturali, l'analisi cabalistica del "sommo nome" che ci rivela la presenza di tutte le cose in questi "mistici segni", la verità divina che indica nel Cristo la sola fonte di ogni merito, grazia e gloria, le profezie i profeti confermano questa certezza fondamentale e prima (op. cit.: 309).
21. En esta misma dificultad reparaban Marsilio Ficino y Giovanni Pico al intentar desarrollar programas filosóficos concordistas. Así, en la elaboración de sus teorías pondrán cuidado en no comprometer el dogma de la encarnación del uerbo en Jesús ni tampoco el dogma de la Trinidad. Miguel A. GRANADA, en su ensayo «Sobre algunos aspectos de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo en Marsilio Ficino, Giovanni Pico y León Hebreo», señala: «La armonía y concordia en el seno de la filosofía antigua por un lado y entre antiguo y nuevo testamento por otro se ve también existente entre la tradición pagana y judeocristiana. La *Oratio* y las *Conclusiones* lo ponen de manifiesto. Sin embargo Pico es perfectamente consciente —como Ficino y a pesar de señalar igual que éste la afinidad con la segunda persona de la Trinidad de toda una serie de conceptos de *prisca theologi*— de la diferencia entre el trinitarismo de Antiguo y Nuevo Testamento y la sabiduría pagana. En el *Commento* a la canción de Benivieni (obra de 1486, muy poco anterior a la *Oratio* y a las *Conclusiones*) Pico señala enfáticamente —como había hecho Ficino— la diferencia entre el Hijo cristiano y la Mente de la teología gentil: «Questa prima creatura, da Platonici e da antiqui filosofi Mercurio Trismegisto e Zoroastre è chiamata ora figliuolo di Dio, ora sapienza, ora mente, ora ragione divina, il che alcuni interpretano ancora Verbo. Ed abbi ciascuno diligente avvertenza di non intendere che questo sia quello che da nostri teologi è detto figliuolo di Dio, perchè noi intendiamo per il figliuolo una medesima essenza col Padre, a lui in ogni cosa e auale, creatore finalmente e non creatura (PICO, *De hominis dignitate*, I, 5, p. 53-54).
22. Como señala Secret (Cfr. op. cit., cap. VII, p. 174-241), aunque en Francia no podremos encontrar cabalistas de la talla de Pico, Galatino, Reuchlin, Egidio de Viterbo, Pellican, Giustiniani o Zorzi, sí aparecen hebraístas importantes como Postel. Tengamos en cuenta también que Lefèvre d'Étaples en 1505 ya había publicado el *Crater Hermetis* de Ludovico Lazzarelli y que el enorme predicamento de autores como Champier, Thénau, Tritemio o Bouchet constituye una prueba más de la penetración de la cábala y el hermetismo en los años inmediatamente anteriores a la intervención apologética de Mersenne. Sobre Postel, véase también VASOLI, C.: *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Florencia, 1987, p. 323-360.

[...] par exemple dans différents groupes religieux et philosophiques au sein desquels opéraient François Feuarent, prédicateur franciscain et ligueur, Pierre Crespet, célestin, Blaise de Vigenère (influencé par Zorzi dans son *Traité des prières et oraisons*), Johannes Benedicti, et même Jean-Pierre Camus, le collaborateur de François de Sales, ainsi que Jean-Baptiste Morin dont la correspondance avec Descartes et Mersenne nous est connue. Il s'agit d'un esprit particulièrement actif et agissant tant par la variété et la diversité des influences exercées, que par l'intérêt et l'importance des auteurs qui contribuèrent à la pérennité de la mémoire du moine vénétien (par exemple Jonh Dee ou Robert Fludd et Képler)<sup>23</sup>.

De hecho, un hermetismo que se declaraba cristiano, inspirado en una ontología emanatista y, por ende, posibilitadora de las especulaciones místicas, de la magia, de una angelología ensanchada —y que en algunas ocasiones venía a fundirse con la demonología— que otorgaba crédito a las teorías alquimistas y a las especulaciones de los cabalistas, encontró acogida en un mundo ansioso de precipitar una profunda *Renovatio* en el terreno religioso, para intentar clausurar así una teología desviada y asociada con la agotada escolástica. Por todo ello, las teorías de Zorzi a la fuerza habían de entrar sin violencia en una sociedad donde se advertía desde hacía tiempo una declinación del cristianismo hacia posiciones espiritualizantes, sin duda seducida por la imagen ofrecida por gnósticos y herméticos, rica en analogías y metáforas no exentas de un alto sentido estético.

La notable difusión del hermetismo, prolongada hasta la tercera década del siglo XVII, y con él de una exégesis del *Génesis* donde se aplicaban métodos cabalísticos, hubo de encontrar, sin embargo, respuesta crítica de parte de quienes —como Mersenne, o como algunos sectores del protestantismo— se oponían a hacer de la Biblia un documento teosófico susceptible de ser interpretado con arreglo a esa sabiduría hermética y cabalística defendida en Francia por los seguidores de Guillaume Postel (y por ende, de Zorzi). Una primera réplica importante al valor de la cábala como instrumento de interpretación de la Biblia<sup>24</sup> viene en 1614 de la mano de Isaac Casaubon<sup>25</sup>. Este protestante, poseedor de grandes conocimientos en materia de filología, niega el valor de los textos herméticos y su carácter de *antiguos*, esto es, de representantes de una época donde la pureza filosófica estaba aún sin mácula (como quiere la tradición hermética y aún humanista hasta Bruno y Patrizi, e incluso más allá de Casaubon), y los data en un período posterior al nacimiento de Cristo. Esto echaba por tierra la teoría de la *Prisca Theologia* y el mito de Hermes, como sabio anterior a Cristo y como depositario de un saber enterrado por el trans-

23. VASOLI, C.: «Vers la crise de l'hermetisme: le P. Mersenne et Fr. Zorzi», ed. cit., p. 283.

24. Un punto álgido de cuanto decimos lo hallamos en el caso de Patrizi, que en 1531 le había propuesto el papa Gregorio XIV fundamentar la filosofía de la Iglesia sobre la *prisca theologia* contra herejes, ejemplo de lo cual es la *Nova de universis philosophia*.

25. Cfr. CASAUBON, I.: *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI Ad Cardenalis Baronii prolegomena in Annales*, Londres, 1614, p. 70 s.; referencia tomada en VASOLI, C.: op. cit., p. 294.

currir de los siglos: pero lo hacía en el reducto limitado de quines tenían acceso a la controversia erudita y sus ecos no fueron escuchados por la mayor parte de una sociedad que mantuvo la amalgama de teorías y saberes herméticos aún durante todo el primer cuarto del siglo XVII. Es más, podemos decir que en la segunda década (a partir de 1610) de ese siglo se produce un nuevo florecimiento de tales creencias, motivado por la aparición de los manifiestos rosacruces, que se difundieron rápidamente y cuyo impacto fue grande<sup>26</sup>. Como dice Frances A. Yates en *El iluminismo rosacruz*:

En este sentido puramente histórico, el término «rosacruz» representa una fase de la historia de la cultura europea que ocupa una posición intermedia entre el Renacimiento y la llamada revolución científica del siglo XVII. Se trata de una fase en la cual la tradición hermético-cabalistica del Renacimiento recibe la influencia de otra tradición hermética, la de la alquimia. Los «manifiestos rosacruces» son una expresión de esta fase, ya que representan la combinación de «magia, cábala y alquimia» que fue la influencia por excelencia propiciante del nuevo iluminismo<sup>27</sup>.

Tales manifiestos eran dos pequeños opúsculos publicados en Cassel en 1614 y 1615 que llevaban por título *Fama fraternitatis Confessio*<sup>28</sup> respectivamente. A ellos debemos añadir una tercera publicación de 1616: *Las bodas químicas de Cristián Rosencreutz*, atribuida a Juan Valentín Andreas, la cual presenta una temática y motivación prácticamente idénticas a las de los dos primeros documentos. A nosotros nos interesa ahora solamente remarcar que los manifiestos rosacruces deben ser, de alguna manera, asociados con toda la corriente hermética que venimos examinando, en tanto que también pretendían acometer la problemática religiosa desde una perspectiva hermética y cabalistica, prueba de que compartían la creencia en una identidad doctrinal entre *Corpus Hermeticum* y *Génesis* con otras tendencias filosóficas que, siendo diversas entre sí (paracelsismo, cábala cristiana, algunos neoplatónicos — Zorzi, Postel —, etc.), mantenían sin embargo fuertes vínculos con el hermetismo, al que consideraban una tradición llamada a integrarse en el seno de una religión renovada y depurada de elementos doctrinales erróneos. Es sig-

26. No olvidemos que el mismo Descartes se sintió atraído por los manifiestos rosacruces hasta por lo menos el año 1621. En las *Olympiques* (véase ed. A.T., X, p. 217-218) nos encontramos efectivamente ante un Descartes que parece asumir algunos motivos presentes en el hermetismo rosacruz, como por ejemplo su defensa de un *ideal* del saber unificado capaz, naturalmente, de contener cada una de las ciencias posibles. Sobre esta vinculación de Descartes con el hermetismo y sobre la pronta superación de estos planteamientos por parte del autor del *Discurso del método*, véase TURRÓ, S.: *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, 1985.

27. YATES, F.: *El iluminismo rosacruz*, p. 7-8. Véase también EDIGHOFFER, R.: *Les Rose-Croix*, París, 1982.

28. Tanto *Fama fraternitatis* como *Confessio* aparecen publicados en un apéndice de la obra de YATES, F.: *El iluminismo rosacruz*, p. 286-311.

nificativo que el enigmático Rosencreutz<sup>29</sup>, legendario fundador de la fraternidad, es presentado como un personaje que fundamenta una buena parte de la formación de los miembros de la fraternidad en el aprendizaje de la magia y la cábala. Y como queda expreso en el título completo —traducido— de *Fama fraternitatis*, el ideal de la doctrina profesada por la fraternidad rosacruz es también una *Renovatio* religiosa:

Reforma universal y general de todo el ancho mundo; junto con la *Fama Fraternitatis* de la loable Fraternidad de la Cruz Rosada, escrita para todos los doctos y gobernantes de Europa; también una breve respuesta enviada por el señor Haselmayer, por la cual fue detenido por los jesuitas y encadenado en una galera. Ahora publicada, impresa y comunicada a todos los corazones veraces. Impresa en Cassel por Wilhelm Wessel. 1614<sup>30</sup>.

Los manifiestos quedan, pues, insertos en un movimiento que, como ya se ha señalado, obtuvo amplísimo predicamento en el Renacimiento y que concebía la ciencia en unos términos hermético-cabalísticos al servicio de un milenarismo que pretende anticipar un nuevo renacer de la luz y de una nueva época de progreso y de redistribución de la verdadera *pietas* religiosa.

Pero la amplia difusión de los manifiestos tuvo que ver con su adscripción a un movimiento más general que se había abierto camino desde mucho antes y que hemos sintetizado haciendo referencia a la importante tentativa de igualar doctrinalmente el *Corpus Hermeticum* y las *Sagradas Escrituras*. Sin embargo, y tal como sugiere Yates en *El iluminismo rosacruz*, no deben desdeñarse en la exploración de ese proceso los avatares históricos desencadenados en la órbita del movimiento palatino a cuya cabeza estaba el Elector Palatino del Rin Federico V<sup>31</sup> y también el éxito obtenido sólo en el centro de Europa, sino

29. Sobre la denominación «rosacruz» Yates sugiere lo siguiente: «Esto [la inequívoca relación de Jonh Dee y de su obra *Consideratio brevis* con los manifiestos rosacruces] puede hacer meditar de nuevo en una vieja teoría, hoy generalmente desechada, según el nombre “rosacruz” no derivaba de “rosa” y “cruz”, sino de *ros* (rocío) y *crux*, y que tenía un significado alquímico relacionado con el rocío (supuestamente), capaz de disolver el oro, y la cruz, como equivalente de la luz. Sin que tratemos de penetrar en los misterios de la alquimia, podemos afirmar que el descubrimiento de la relación directa de la *Monas* de Dee y su lema del “rocío celestial” con el manifiesto rosacruz, en cierta manera, da fuerza ahora a la teoría de la “cruz de rocío” (*ros* y *crux*)» (op. cit., p. 67).

30. YATES, F.: op. cit., p. 61.

31. Cfr.: «En el Palatinado estaba en formación una cultura directamente producida por el Renacimiento, pero con el agregado de tendencias más nuevas; esta cultura puede definirse con el adjetivo “rosacruz”. El príncipe alrededor del cual estas corrientes se reunieron fue Federico, Elector Palatino; sus exponentes aspiraban a crear una expresión político-religiosa de los designios que el movimiento tenía en relación con Bohemia. Empezamos ahora a sospechar que todos los misteriosos movimientos de los años anteriores, desarrollados alrededor de figuras tales como Philip Sidney, Jonh Dee y Giordano Bruno, se concentraron en la propaganda de Cristián de Anhalt a favor de Federico. El movimiento palatino no fue la causa de estas profundas corrientes y mucho menos fue su única expresión, sino que fue un intento de dar expresión a aquellas corrientes político-religiosas, de realizar el ideal de una reforma hermética cuyo centro fuera un verdadero príncipe (YATES, F.: op. cit., p. 117-118).

también en Venecia y en Francia, por las obras de Robert Fludd<sup>32</sup> o Khunrath<sup>33</sup>, divulgadoras del mensaje rosacruz acompañado, además, de un andamiaje teórico y argumental importante. En ellas, en efecto, aparece enaltecida la figura de Trismegisto, cuya autoridad es presentada como propiciadora de una auténtica reconciliación con el espíritu prístino del *Génesis*, al ser este primer libro bíblico interpretado por medio de la cábala. Naturalmente en estas obras se agrega una defensa del uso de la alquimia (siguiendo la pauta marcada por *Las bodas químicas de Cristián Rosencreutz* y por las obras de J. Dee) y del paracelsismo, como contrapartida de un aristotelismo vano e ineficaz en el conocimiento de la naturaleza.

### III

A sabiendas de la enorme fortuna que en el continente europeo alcanzaron las tesis herméticas, no deberá extrañarnos la polémica desencadenada entre partidarios de una renovación religiosa en la *Prisca Theologia* y en el hermetismo y entre quienes, como el propio Mersenne, en el análisis de la situación filosófica, teológica y científica contraponen dos auténticas concepciones de la realidad, dos teorías del conocimiento incompatibles: por una parte se halla el hermetismo con todas sus variantes, incluso aquéllas que se declaran cristianas (cosmología ontológicamente emanatista, concepción del hombre-microcosmos, concepción de la divinidad donde suele comprometerse el dogma de la cosustancialidad de las tres personas de la Trinidad, magia como modelo de saber) y, frente a ello, la visión cristiana tradicional: Sólo una de ellas obedece a la realidad y sólo una podrá, por tanto, salvaguardar la verdad de las Escrituras. Ciertamente, esta polémica adquiere bastante relevancia al desencadenarse un primer episodio que obtuvo amplio eco: la publicación de las *Quaestiones celeberrimae in Génesis* en el año 1623<sup>34</sup>. En esta obra se censuraba la doctrina de Francesco Giorgio Veneto, de Fludd, la cábala, la magia y, en general, el programa tendente a la fusión del hermetismo y el cristianismo. Pues bien, la publicación de la obra latina le valió a su autor la réplica de un discípulo de Drusius llamado Sixto Amama. Así, en un opúsculo publicado en Amsterdam en 1628,

32. En 1617 y 1619 aparecen, respectivamente, los dos tomos de *Utriusque Cosmi Historia* de Robert FLUDD, seguidos del *Tractatus apologeticus integritatem societatis de Rosae Cruce*, Cfr. YATES, F.: op. cit., p. 94-118.

33. En 1608 aparece *Amphitheatrum sapientiae aeternae* de H. KHUNRATH. En ella, magia, cábala y paracelsismo se concitan para intentar constituir la base de una sabiduría cristiana vuelta hacia la evolución y perfección del género humano. Sobre esto, véase YATES, F.: op. cit., p. 56-57, 70, 109, 252.

34. Las *Quaestiones celeberrimae in Genesim* de Mersenne no fue, sin embargo, la primera réplica en hacer acto de presencia, ni siquiera la primera importante. Pensemos en el histórico descubrimiento de Causabon publicado en 1614, pero de efecto bastante más tardío, o en las obras de Tomás de Eraste (especialmente *Disput. de medicina nova Th. Paracelsi*) que arremeten contra la magia y el hermetismo; sobre ello véase SECRET, F.: op. cit., p. 322.

pero redactado dos años antes<sup>35</sup>, Amama reitera la desautorización que Drusius hiciera de la *Vulgata* y subraya el desenfoque del análisis mersenniano sobre el tema. Otro tanto sucede en una epístola que Amama dirige al mínimo en 1627, donde puede leerse:

Ad benedicendum nati, non ad maledicendum sumus. Lingua maledica mentis malae index est. Bonasus animal cornua habet implexa, nec valet quemquam laedere [...] <sup>36</sup>.

Sin embargo, esta obra primera de Mersenne<sup>37</sup> abrió una polémica de mayor alcance por lo que de crítica directa contiene respecto a una de las obras fundamentales de Francesco Giorgio Veneto (*In Sacram Scripturam Problemata*) y que, como ya queda dicho, gozaba de gran influencia y reconocimiento; y naturalmente porque detrás de esta crítica particularizada se encontraba una descalificación global del hermetismo. Así, puede afirmarse que los textos apologeticos publicados por Mersenne entre 1623 y 1625 obtuvieron respuestas críticas directas hasta bien finalizado el tercer decenio del siglo XVII: Robert Fludd publicará en Frankfurt en el año 1629 dos obras que vinieron a contrarrestar los ataques de Mersenne. Se trata de *Sophiae cum Morin certamen...* y *Summum bonum, quod est verum Magiae, Cabalae, Alchimiae* (publicada bajo el pseudónimo de *Joachinus Frisius*). Como dice F. Secret, en el *Summun bonum*.

Fludd se defiende, respondiendo que hay una verdadera cábala, esencial, que divide en Bereschith o cronológica y Mercava, subdividida en Notárica y Temurah, amén de una cábala supersticiosa: Gematría, Notárica y Temurah. Mersenne, por menospreciar y condenar estas dos especies, creyéndolas una misma cosa<sup>38</sup>, repudia el bien con el mal<sup>39</sup>.

35. Así aparece en la *Correspondance du R. P. Marin Mersenne*, ed. C.R.N.S., I, p. 474-476.

36. MERSENNE: op. cit., I p. 525-535 y II, p. 21.

37. Véase *supra*, nota 1.

38. Poco antes, François Secret había traído a colación, transcribiéndolo, el fragmento de las *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (col. 716) donde Mersenne hace tal cosa: «Hay que señalar algunas de las cosas que Robert Fludd dice sobre el Bereshit, en el tomo II *De praeternaturali utriusque mundi historia*, en el prefacio. Allí declara que se puede buscar mediante el método cabalístico el orden de toda la creación, sólo con observar las letras de esta palabra. [...] Añade otras varias cosas para terminar tratando de tres órdenes de principios: los tres principios primeros metafísicos increados que llama elementos, arquetipos, super-sustancialidades y místicos caracteres apropiados al solo nombre Tetragramma: Res, Het, Iod, es decir, la luz, el espíritu y el fuego. A continuación vienen tres principios secundarios físicos a imitación de los caracteres YHWH, y, por último, tres principios microcósmicos: cuerpo, alma, espíritu... Doy mi juicio [sigue hablado Mersenne] sobre todos estos desarrollos, para que nadie sea inducido a error por las especulaciones de R. Fludd y pierda su tiempo. Cuanto hay de cábala en el prelude del libro y en el propio libro, o se encuentra en lo que los teólogos y filósofos enseñan habitualmente y que todo católico conoce; o, en caso contrario, propone mentiras» (en SECRET, F.: op. cit., p. 260-261).

39. SECRET, F.: op. cit., p. 261.

En el mismo partido de Fludd y de Postel interviene también un orientalista y defensor de la cábala cristiana como fue Jacques Gaffarel<sup>40</sup>, quien, en palabras de François Secret:

Defendía a los cabalistas contra la acusación de haber apoyado la metempsícosis. Y acorralaba a Mersenne: «Lo que no le impide emitir [a Mersenne] la opinión de que se puede establecer la existencia de Dios con la ayuda de la cábala. De donde resulta por su propia confesión que la cábala no es enteramente condenable (*Profonds mystères*, p. 107)<sup>41</sup>.

Los juicios ácidos y, a veces, injuriosos vertidos contra el mínimo especialmente por Robert Fludd llevaron al P. de la Nove a defenderlo tanto del propio Fludd como de Amama o de Gaffarel; pero más importante y de mayor calado será la intervención en la polémica de Pierre Gassendi, en un nuevo episodio de la batalla contra el hermetismo. Lo hace a petición expresa del mismo Mersenne y en una obra aparecida el año 1630 que lleva por título *Petri Gassendi theologi epistolica exercitatio, in qua Principia Philosophiae Roberti Fluddi reteguntur...* Lo cierto es que Gassendi ya había manifestado, además, su posición inequívocamente crítica con el aristotelismo<sup>42</sup>, en lo que por entonces difiere de Mersenne, que en lo esencial continúa siendo fiel a Aristóteles; sin embargo ambos coinciden en percibir la necesidad de luchar contra la falsa ciencia del naturalismo. Ambos coinciden también en condenar la doctrina del alma del mundo<sup>43</sup>, el uso de una angelología disparatada y en advertir del peligro que para la religión entraña la exclusión del racionalismo científico, si bien, mientras Mersenne aún cree identificar éste con la ciencia escolástica, ya por entonces Gassendi constata la necesidad de redefinir la ciencia bajo nuevas categorías y métodos.

Por otra parte, en 1623, año de la reedición de los *Problemata*, aparece la importante obra de Gabriel Naudé *Instruction à la France sur la vérité de l'histoire des Frères de la Rose-Croix*, donde vincula los famosos manifiestos rosacruceanos a obras como el *Pimander*; el *De Harmonia Mundi*, a los textos de Paracelso, de Pontus de Tyard, al *De Umbris Idearum* surgido de la pluma de Giordano Bruno, al *Monas Hieroglyphica* de Dee o la *Steganographia* de Tritemio, y les atribuye un mismo fundamento metafísico y gnoseológico. La reacción de

40. SECRET, F.: op. cit., p. 375 s.

41. SECRET, F.: op. cit., p. 376.

42. En el año 1624, Pierre GASENDI había publicado una obra importantísima: *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos...*, donde tomaba partido en contra de Aristóteles de una forma inequívoca y contundente.

43. La condena de Gassendi se extiende —como en el caso de Mersenne— a todos los naturalistas, incluidos aquéllos que llegaron a gozar del favor también en círculos religiosos. Así, no sólo arremete contra los rosacruces y los alquimistas, sino también contra Roger Bacon, Tritemio, Marsilio Ficino, Agrippa de Netheheim, Cardano (véase *Opera Omnia Gassendi*, Lyon, 1658, Rpt. Stuttgart-Friedrich Fromman, a cargo de T. Gregory, 1964, III, p. 230, 252 y 261).

Gabriel Naudé ante el hermetismo es netamente crítica. Ahora bien, si en la *Instruction* Naudé lleva a cabo una descalificación de los manifiestos rosacruces y de toda la corriente hermética sabiendo encontrar un mismo fondo doctrinal subyacente en todas sus variantes<sup>44</sup>, con lo cual parece estar en la misma posición de Mersenne, otra de sus obras no menos importante —o aún más— que la anterior, como es *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté fausement soupçonnez de Magie*, puede disuadirnos finalmente de ceder ante cualquier tentación de asociar a Naudé con Mersenne, incluso en lo que respecta a sus respectivas evaluaciones del fenómeno de la magia, pues, en la *Apologie* nos encontramos ante un Naudé que aplica un racionalismo crítico no sólo hacia las ciencias ocultas<sup>45</sup>, sino también hacia aquello que Mersenne quería fortificar y justificar. En efecto el criticismo de Naudé, en última instancia, se vuelve puntual (dispuesto a denunciar con prontitud cualquier enunciado —incluso los de orden religioso— susceptible de ser tachado de irracional) pero, en modo alguno, apologético. René Pintard en su obra *Le libertinage érudit* nos describe el autor de la *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté fausement soupçonnez de Magie* como un espíritu crítico e independiente, que utiliza el recurso del análisis psicológico para negar el carácter sobrenatural de la demonología (o de la angelología) y del racionalismo para destruir el hermetismo. Se apoya en la autoridad de Pietro d'Abano de Pomponazzi o de Cardano para tratar desde la filosofía natural los hechos prodigiosos, pero a la vez, y no sin cierta incoherencia<sup>46</sup>, existe en Naudé el suficiente escepticismo como para no

44. Así es, pues Naudé señala: «Vous y verrez aussi un Vigenère lequell enseigne à trier les plus mysterieux lambeaux de la Chimie, Magie, Cabale et Astronomie, pour en rehausseres oeuvres à bastons rompus; un Leonard Turneisserus qui d'Orfeure deuenue Medecin, enseigne à cueillir les simples sous la constellation qui leur est fauorable [...], un Bacon qui forge des miroirs desquels l'Antechrist se seruira pourfaire des miracles, et les illuminez Freres de la Roze-Croix lequels y ressuscitent des singes et perroquets. [...] et oblidgez de vostre fauorable audience une troupe de ces messieurs lesquels vous veulent interpreter leurs oeuvres, Conrard son Amphitheatre, Tritheme sa Steganographie, Dee sa monade hieroglyphique, George Venitien son Harmonie dumonde..., Candale son Pimandre, Thyart sa Musique, Gemma sa Cyclognomonie, Brunus les umbres de ses Idees...» (*Instruction*, Paris, 1623, Rpt. Gregg Int., 1972, p. 14 s.).

45. En su *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté fausement soupçonnez de Magie*, Paris, 1625, Rpt. Gregg Int., 1972, Gabriel NAUDÉ declara a propósito de las ciencias ocultas: «[...] il est indubitable qu'elles sont toutes fabuleuses et forgees à plaisir par ceux qui ont voulu rendre telles personnes plus recommandables par le recit de ces impostures, lesquelles estoient bonnes à la verité du temps que le monde estoit au berceau, pour courir et cacher les adulteres et conseruer l'honneur des filles qui s'abandonnoient à leur plaisir: mais maintenant que le monde est hors de page et desniaisé plus que iamais, *Et pueri nasum Rhinoceronis habent*; telles inuentions ne sont pas iugees moins vaines et grossieres que toutes les histoires comprises dans les Romans Magiques d'Aigremont, du Docteur Fauste, ou de nostre Merlin [...]» (p. 439-440).

46. Como señala PINTARD en *Le libertinage érudit*: «Mais nier les rose-Croix, la pierre philosophale, l'or potable et la magie, c'est à coup sûr faire preuve d'esprit indépendant et critique, ce n'est pas formuler une doctrine philosophique: ce exclusions si décidées, si immédiates découlent-elles d'une théorie cohérente? Ou ne sont-elles que les manifestations d'un parti pris?» (p. 445)



asentarse en teoría alguna. Gabriel Naudé recrimina a los franceses una incurable credulidad, que los hace capaces de ofrecer su favor tanto a un Guillaume Postel como a Nostradamus. No existe teoría alguna, afirma, que no haya encontrado acogida en Francia, por absurda que fuera o pareciese. La religión misma, desde sus escritos, es presentada llena de extravagancias; la ciencia, también.

Oscilando entre un racionalismo eficaz en la crítica y un escepticismo que le impide afincarse en teoría alguna, Naudé se nos presenta menos metafísico que crítico y, en modo alguno como un pensador al que Mersenne —deseoso de alianzas notables— pudiera integrar en su empresa apologética. Sabemos que el proyecto emprendido por el mínimo requiere certeza y dogmatismo, esto es, una crítica del escepticismo-pirronismo profesado precisamente por el mismo Naudé. Estos elementos cree Mersenne poder hallarlos en Descartes y en Peiresc, nunca en su buen amigo Gabriel Naudé.

Muy distinto de todo esto es el carácter, los objetivos y la temática de otra obra publicada en 1623 y que lleva por título *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou pretendus tels* y nacida de la pluma del padre François Garasse. De hecho, este jesuita, autor también de una *Somme Theologique des veritez capitales de la Religion Chrestienne* (1625), combate los mismos adversarios de Mersenne si bien la intervención de uno y otro autor en lo que ambos evaluaban como una crisis religiosa profunda ofrece unas diferencias notables. El padre Garasse en la *Doctrine curieuse* utiliza profusamente la acusación injuriosa y poco el contrapeso de razones científicas o teológicas<sup>47</sup>; sustituye el análisis por el ataque —con frecuencia, vehemente— y por el acopio de pruebas descalificadoras (generalmente anécdotas que buscan la desautorización) contra sus adversarios. Tampoco es posible encontrar en sus escritos los conocimientos —acerca de las teorías propuestas por libertinos e impíos o de las razones y cuerpo doctrinal que permitirían sustentar el cristianismo— ni la capacidad de análisis y para el debate que demuestra tener el fraile mínimo. Sin embargo, la *Doctrine curieuse* no deja de ser un documento de gran interés, pues no sólo deja transparentar las dimensiones que la crisis religiosa había adquirido en 1623 (naturalmente desde la perspectiva católico-ortodoxa), sino que ofrece una lista completísima de los que considera enemigos de la religión, de modo que entre el millar de páginas que componen la *Doctrine curieuse* (prolijidad extrema y factura compilatoria si son rasgos compartidos por igual entre esta obra y las *Quaestiones celeberrimae mersennianas*) nos encontramos con un retrato del *libertino* («beau esprit») donde no faltan rasgos como el uso habitual

47. El carácter violento y extremado de la intervención de Garasse le acarrió la reprobación de Guy Patin, Balzac, Ogier, Saint Cyran o J.B. Frey y, sin duda alguna, la expresión de malestar de los teólogos de la Sorbona que aprovecharon la aparición algo más tardía de *La Somme Theologique des Veritez capitales de la Religion Chrestienne* (1625) para condenarlo al ostracismo: «[...] pour ce qu'elle contient plusieurs propositions heretiques, erronees, scandaleuses, temeraires..., et des bouffonneries sans nombre, qui sont indignes d'estre ecrites et leues par des chrestiens et des theologiens» («Censure de la sacrée faculté de theologie de Paris contre un livre intitulé *La Somme Theologique des Veritez capitales de la Religion Chrestienne*, par le R.P.F. Garassus», en LENOBLE, R.: op. cit., p. 203).

de la simulación para sobrevivir cómodamente en una sociedad que castiga más la blasfemia y la irreligión que la verdadera desviación. Por eso, y no sin cierta ironía<sup>48</sup>, dice Garasse:

Il y a fort peu de bons esprits au monde: et les sots, c'est-à-dire le commun des hommes, ne sont pas capables de nostre doctrine; et partant il n'en faut pas parler librement, mais en secret et parmi les bons esprits, confidans et cabalistes<sup>49</sup>,

y, en todo caso, la descalificación de los libertinos en la obra de Garasse aparece fundamentada no tanto en un conjunto doctrinal, sino más bien en base a la corrupción moral que, a su modo de ver, une todos ellos:

L'appelle impies et Atheistes ceux qui sont plus auancez en malice, qui ont l'impudence de proferer d'horribles blasphemes contre Dieu: qui commettent des brutalitez abominables, qui publient par Sonnets leurs execrables forfaits, qui font de Paris une Gomorrhe, qui font imprimer le *Parnasse Satyrique*, qui ont cet aduantage mal-heureux, qu'ils sont si desnaturez en leur façon de viure, qu'on n'oseroit les refuter de point en point, de peur d'enseigner leurs vices, et faire rougir la blancheur du papier<sup>50</sup>.

Pero si todos ellos rechazan la moral (cristiana), es sin embargo posible reconocer entre los mismos diversos grupos o sectas: La fraternidad Rosacruz, que Garasse asocia con la cábala y la magia<sup>51</sup> y a quien (sumándose a todo un movimiento al que muy expresivamente Frances Yates denomina «La ola de terror a los R.C. en Francia»<sup>52</sup>) es preciso combatir:

Les frerots de la Croix de Roses, qui ont esté condamnez à Malines, comme Magiciens, et soubz ce titre, *pernitiosissima Magorum Societas* [...] <sup>53</sup>,

48. Repárese en que la máxima con que Garasse abre su *Doctrine curieuse* no está exenta de cierta ironía, pues parece ser contrafigura de otras expresiones de sentido similar contenidas en los *Dialogues d'Orasius Tubero*. Así reza una epístola de La Mothe le Vayer que precede los *Dialogues*: [...] si nos discours philosophiques ont besoin d'asyle et de sauvgarde, qu'ils la trouvent dans la force de la verité, et dans l'autorité de la raison... Que si leur respect ne nous peut suffisamment assurer, observons, cher amy, le silence, ou de moins le secret de nos particulieres conferences» (recogido en PINTARD, R.: op. cit., p. 176); compárese este fragmento con el referido en *infra*, nota 51.

49. GARASSE, F.: *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, París, 1623, Rpt. Gregg Int., 1971, p. 1.

50. GARASSE, F.: op. cit., p. 38.

51. Aunque no parece que Garasse llegue a analizar el problema en los términos en que lo hace Mersenne, se limita a presentar estos planteamientos como desviados e ímpios, sin ofrecernos un análisis doctrinal que pudiera respaldar su veredicto (no existe, por ejemplo, en la obra de Garasse la negación de la identidad doctrinal entre el *Génesis* y el *Corpus Hermeticum*, ni tampoco un examen del trasfondo metafísico del animismo o del naturalismo, aunque sí, como decíamos, la descalificación, sin más, de todo ello).

52. Cfr. YATES, F.: *El iluminismo rosacruz*, cap. VIII.

53. GARASSE, F.: op. cit., p. 90 s.

y también la magia —y todo lo que es arrastrado por ésta—, que es vista por Garasse (recogiendo la tradición cristiana medieval) como pecado de curiosidad de sometimiento y aceptación de la seducción demoníaca:

Le Diable s'aperceuant de la foiblesse et incapacité d'un petit esprit, tasche de lui soustraire doucement toutes les occupations qui pourroient le tenir en haleine, il le mene premierement à la feneantise, de la feneantise à la gourmandise et yuorgerie, de celle-cy à la luxure, de la luxure à l'insensibilité, de l'insensibilité à la curiosité, *de la curiosité à la Magie et sortilege, de celui-cy à l'Atheisme, et voyla le voyage que font ordinairement tous nos beaux esprits pretendus*<sup>54</sup>.

Fortificado en tales argumentos, Garasse arremete contra cabalistas<sup>55</sup>, alquimistas<sup>56</sup>, astrólogos y «fatalistas» (negadores del valor salvífico de Cristo y de la salvación por las obras)<sup>57</sup>, y de modo sostenido, como sucede también en Mersenne, contra un naturalismo radical como el que se desprende de las obras de Vanini, obras que obtuvieron amplio predicamento en los sectores libertinos:

Ainsi pouvons nous dire que les Atheistes ont abusé très-indignement du mot de Nature, lequel en soy est très-honorable<sup>58</sup>: mais estant desquisé à l'Epicurienne, c'est un terme d'Atheiste<sup>59</sup>.

Ciertamente Vanini queda retratado por el padre Garasse como uno de los representantes máximos del naturalismo radical:

Le plus venimeux que i'aye veu en cette matiere, c'est le miserable Lucilio Vanino, grand aduocat de l'impiété, quand il dit en son Dialogue xxxvii. *Profecto si feras capit homo saepius capitur ab ipsis crocodilus é Nilo solâ caudâ venatur bibentes, nexibusque implicitos ad se trahintem flagellis polypus urinatores, denique si interficit homo, interficitur quoque, si vorat voratur*. (...) Mais bon Dieu, où est-ce belistre auoit l'esprit? [...] <sup>60</sup>,

pero también Pomponazzi, quien ocupará un lugar de privilegio en la *Bibliothèque des libertins* confeccionada por el mismo Garasse:

54. GARASSE, F.: op. cit., p. 342, cursiva nuestra.

55. Cfr. GARASSE, F.: op. cit., p. 684 s. y p. 802.

56. Cfr. GARASSE, F.: op. cit., p. 296-297.

57. Cfr. GARASSE, F.: op. cit., p. 422 s.

58. Garasse expone en su *Doctrine curieuse* la concepción de la «naturaleza» que, bajo su criterio, es admitida desde el cristianismo: [...] ce mot de Nature se prend en tres-bonne part en deux ou trois façons. I. Pour l'ordre et reglement des causes secondes, qui vont leur train ordinaire avec dependance de la premiere cause qui gouerne la grande et maistresse rouë, et en ce sens, la Nature se prend quasi pour la volonté de Dieu, qui ordonne des saisons, des Etats, des revolutions, des actions, et de toute l'economie de ce bas monde [...] pour les principes interieurs des choses [...] En somme le mot de Nature parmy les Chrestiens se prend pour l'inclination particulière, soit, bonne soit, mauuaise, qui conduit et porte les hommes à faire plustost telles actions, que non pas d'autres [...]» (p. 690 s.).

59. GARASSE, F.: op. cit., p. 689.

60. GARASSE, F.: op. cit., p. 716.

Le premier rang contient le Pomponace, le Paracelse, et Machiavel, car pour la Clauicule de Salomon, ce ne sont que des imaginations de quelque teste creuse, c'est la quadrature du cercle des Atheistes, elle ne se trouve point pourtant à ce que disent les vrays et parfaicts Cabalistes, pour le Pomponace ie n'es puis dire autre chose, sinon que c'est un tres-meschant homme à ce que ie puis dans le miserable Lucilio<sup>68</sup>, *car n'ayant jamais graces à Dieu perdu le temps à la lecture de ses impiétés* [...] et lisant impietez lar luy [Vanini] rapportées ie dis que cet homme [Pomponazzi] devoit estre quelque Diable incarné, comme Cornelio Agrippa<sup>61</sup>.

Tampoco Cardano y Charron<sup>62</sup> dejan de pertenecer, según Garasse, al patriarcado de esa inmensa legión del libertinismo:

Le second rang de la Bibliotheque de nos Atheistes, contient Cardan, Charron, et Lucilio Vanino...<sup>63</sup>.

Debemos remarcar que, ciertamente, Mersenne polemiza contra estos mismos sectores y autores que son presentados en la *Doctrine curieuse* como ejemplificación máxima de la impiedad, sin embargo el análisis que uno y otro hacen del fenómeno naturalista<sup>64</sup> y deísta (reducción del valor de la trascen-

61. GARASSE, F.: op. cit., p. 1.013.

62. Sobre el juicio emitido por el padre Garasse sobre Charron y su obra, véase GARASSE, F.: op. cit., p. 1.015.

63. GARASSE, F.: op. cit., p. 1.014, pero Garasse aún añade un tercer rango a esta *Biblioteca de Libertins*: «Le troisieme ordre des Libertins, sont des liures qui concernent non seulement la creance, mais que touchent aussi les moines, et sont des ouvrages d'une si horrible impudicité, que l'ay honte d'en parler clairement, seulement diray-ie que ces vilains et nomment l'Amy de Dieu, qui porte la marotte, et fait un bouchon de son nom au Parnasse et à la Quintessance, on faicten sorte qu'on estimera désormais aucunement honnestes, et passables les Priapees, le Petronius, le Martial, et les impudicitez de Beze: le lecteur me dispensera s'il luy plaist d'une plus grande exposition et aggreera mon silence» (op. cit., p. 1.016).

64. Williams L. HINE en su ensayo «Marin Mersenne: Renaissance naturalism and Renaissance magic» llama la atención sobre la importancia concedida por Mersenne en su primera obra apologética (*Quaestiones celeberrimae in Genesim*) al naturalismo radical de los seguidores de aristóteles (en versión paduana) como elemento generador de impiedad, pasando pues Pompanazzi y Vanini por autores altamente perniciosos; pero también señala William L. Hine muy directamente otro foco de impiedad con el segundo de los frentes combatidos por el Mersenne de 1623: el neoplatonismo hermetizante, portador, además de la magia y el ocultismo, aunque diferenciando muy bien los dos campos, por ser ambos muy distintos: «We thus find Mersenne entering into different kinds of discussions depending on whether it is naturalism or magic that he is confronting. There is a very real difference between the two in his mind, as there should be in ours. Naturalism is neo-Aristotelian, leans toward determinism, will have nothing to do with supernatural powers, and tries to explain away miracles by appealing to natural phenomena. Magic is Neoplatonic, emphasizes man's freedom, too readily attributes events to angels or demonds, and mixes in too much religious language and terminology without a religious purpose. With naturalism, Mersenne's task was to explain the limitations of nature. With magic, he had to emphasize the limits of supernatural events and angelic powers», en VICKERS, B. (ed.): *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge Univ. Press, 1984, p. 165-176 (p.174). Pero prestar aten-

dencia, cuestionamiento de la religión positiva, debilitamiento de una concepción del hombre orientada por el drama cristiano de la salvación, cultivo de una epistemología que se acerca progresivamente hacia la descripción de lo fenoménico...) es diferente: Mersenne —que, además, y frente a Garasse, sopesa certeramente el valor real que el componente escéptico posee en el libertinismo de su tiempo y lo combate en *La Vérité des sciences*— detecta la fuerza y la capacidad destructiva que el naturalismo puede adquirir en una alianza con el animismo en los términos que tal fórmula es expuesta y desarrollada por un autor como Giordano Bruno (desconocido para Garasse). El planteamiento de Giordano Bruno es, en efecto, más peligroso (para el cristianismo) que el de Pomponazzi (y, por ende, el de Vanini), pues el animismo del nolano elimina de raíz la posibilidad de una Creación libre por parte de Dios, anulando también el valor soteriológico de Cristo<sup>65</sup>, mientras que Pietro Pomponazzi no rompe (aunque compromete) las tesis doctrinales básicas del cristianismo. Y como decíamos, Mersenne es consciente de tales diferencias, de las implicaciones que todo ello suponía para la causa del catolicismo y, en consecuencia, en 1624 cree necesario dedicar casi toda la segunda parte de *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps* a elaborar un examen crítico del planteamiento naturalista bruniano con intención de refutarlo y reducirlo.

#### IV

Es innegable que en el año 1623 la situación religiosa en Francia era propicia para la reacción de los católicos celosos de su doctrina, no solamente por la implantación que la filosofía del animismo había conseguido en los últimos decenios, sino también por razones internas en el funcionamiento de la institución eclesiástica y por el rumbo que la política exterior francesa estaba tomando. Pocos hechos nos serán más reveladores que la conducta del cardenal Richelieu (a quien nuestro autor dedica la primera parte de su obra *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*), capaz de mantener en 1624 una lucha feroz contra los protestantes y, al mismo tiempo, entrar en conflicto con el papa a raíz de los problemas suscitados por el asunto de la Valtelina, lo cual quiere decir que los intereses nacionales han suplantado a los intereses de la religión verdadera: el Estado es el organismo o instancia que desplaza a la *Ciudad de Dios*. Con la política de Richelieu la cristiandad ya no constituye una razón prioritaria que mueva la acción política; ésta sirve otros intereses y

---

ción no sólo a las *Quaestiones celeberrimae*, sino también al conjunto de la obra apologética mersenniana nos revelará un creciente interés del mínimo hacia otro naturalismo, donde la línea divisoria con la tradición neoplatónica ya no es tan nítida. Nos estamos refiriendo a la importantísima polémica sostenida por Mersenne contra el naturalismo animista forjado por Giordano Bruno, donde ciertamente se enfrentan dos concepciones (teología, cosmología, epistemología) de la realidad.

65. Véase GRANADA, M.A.: «Giordano Bruno et la *dignitas hominis*. Présence et modification d'un motif du platonisme de la Renaissance», *Nouvelles de la République des Lettres*, 12 (1993), 35-89.

la impiedad filosófica se ve complementada, pues, por una acción política que ya no es capaz de constituir un soporte material para emprender la defensa de la causa de Dios. Es cierto que se incrementa el número de las leyes promulgadas para contener el avance de la impiedad y la heterodoxia, pero tal cosa es también un signo de que la desviación es un fenómeno manifiesto y ampliamente reconocido. La secularización está creciendo de un modo hasta entonces desconocido, dejando de manifiesto la incapacidad de aquellas leyes para frenar un movimiento que se extiende inquietamente. En esta situación, no debe extrañarnos que la simulación o el simple disimulo se basten para neutralizar la actuación institucional. La coexistencia de tendencias opuestas frente a un cristianismo defendido por la institución de la Iglesia, la declaración solemne (y problemática) de catolicismo por parte del Estado, y la profusión de leyes inquisitoriales son señales de una crisis abierta. Con todo ello, para los celosos guardianes de la ortodoxia la batalla contra el libertinismo y contra la subversión de la verdad de las Escrituras se hace imprescindible.

El proceso contra Théophile de Viau (instruido entre el primero de septiembre de 1623 y el año 1625) da cuenta de la tolerancia existente para con las ideas libertinas. Mersenne dedica en 1624 la segunda parte de *L'Impiété des déistes, athées et libertins de ce temps* precisamente al procurador general M. Molé, que había conducido la instrucción de la causa, agradeciéndole el celo «à la recherche des libertins de notre siècle», pero constata con amargura cómo un representante de la nobleza de Francia, el duque de Liancourt, junto al conde de La Roche-Guyon, y al duque de Montmorency, habían protegido el libertinismo manifiesto del incausado Théophile de Viau. Del mismo modo, la edición pocos años antes, en 1618, de *Le Cabinet Satyrique*, exponente de la poesía libertina, es una prueba más de la impunidad merced a la cual aumenta de forma alarmante la difusión de productos indeseables entre la sociedad francesa, sin que las autoridades políticas y eclesiásticas hagan lo suficiente para evitar su publicación y, con ella, el efecto pernicioso que estas obras habrán de producir sobre espíritus débiles o poco formados. Éste era el sentir de los católicos tridentinos, no coincidente obviamente con quienes querían propiciar una renovación religiosa.

El catolicismo se halla a la defensiva: el 6 de septiembre de 1624 el Parlamento reacciona contra las tesis atomistas que Jean Bitaud, contra el aristotelismo, había defendido en público semanas antes. Se prohíbe la discusión de tales problemas sin la autorización de la facultad de Teología. La tercera década del siglo XVII trae consigo la multiplicación de arrestos y ajusticiamientos en toda Francia para quienes llevan sobre sí una condena por brujería o práctica de actividades satánicas. La brujería se ha extendido en Francia y los tribunales instruyen cada año centenares de casos. De hecho, el *crimen nominal* de brujería no será suprimido hasta el año 1682 y el número de ajusticiados hasta el ecuador del siglo XVIII debe contarse en un millar<sup>66</sup>. Se trata, por consiguiente, de un hecho ampliamente extendido y no sólo de una manifestación

66. Cfr. LENOBLE, R.: *Mersenne ou la naissance du Mécanisme*, París, 1943, p. 88, nota 1.

esporádica de la credulidad popular. Así es; puede pensarse que el paradigma mágico-naturalista, en su dimensión extremadamente proteica, podrá prestar cobijo y apoyatura doctrinal también a esta otra forma de intervención natural — por el espíritu o la imaginación— que es la brujería, por más que constituyera un apéndice vulgar y extremadamente diversificado de la práctica de la magia y de la proclamada prerrogativa humana (en tanto microcosmos) de intervención eficaz en el entramado de relaciones que conforma la dinámica natural. Pero, naturalmente, la brujería no sólo fue condenada desde la ortodoxia religiosa o desde la legislación civil, sino también desde múltiples sectores de *hermetiques savants*, quienes la consideraban unánimemente como una manifestación carente de todo rigor doctrinal, para proponer, en cambio, un saber y una apropiación de la naturaleza eficaces y legítimos: la *magia naturalis*. Ésta, en efecto, aunque invocaba también una metafísica animista, sí fue tenida por una buena parte de la comunidad filosófica (y religiosa) del momento como expresión cabal del saber. Tiene razón Robert Lenoble cuando dice al respecto:

En un mot, la sorcellerie était alors le refuge de tous les *inadaptés* qui, de tout temps, vivent en marge d'une société, de sa science et de sa morale<sup>67</sup>.

Pero si el fenómeno de la brujería se manifestaba en las capas populares, el distanciamiento de las costumbres y normas morales prescritas por la moral cristiana era también patente en los demás sectores de la sociedad. El clero presentaba una corrupción interna que no solamente se manifestaba en la ruptura generalizada de los votos, en la transgresión e incumplimiento de los preceptos litúrgicos, en indeseables pugnas por el poder o en conversiones interesadas, sino también en la falta de instrucción de que adolecía el bajo clero. Hasta el año 1630 no se ofrecerá una instrucción específica a los sacerdotes y, por eso, la formación de los clérigos había quedado abandonada a los embates del azar. Resultaba dramática la queja de un piadoso Bourdoise: «ce qui se fait de plus mal [...] est fait parmi les ecclésiastiques»<sup>68</sup>. Mersenne, por su parte, ha de buscar canal para su sincera vocación religiosa en los rigores de una orden bien alejada de las intrigas que agitaban la vida clerical en la jerarquizada Iglesia, como es la orden de los mínimos de San Francisco de Paula. En suma, tampoco la Iglesia está libre de esa corriente de impiedad que circula libremente por todos los sectores de la sociedad francesa.

Es indudable que hacia 1623 la situación religiosa está enormemente convulsionada en Francia, donde tampoco falta la confusión de pensamientos. Desde sectores diversos se pretende actuar en favor del catolicismo, pero el análisis de los hechos nos ofrece un panorama ensombrecido y donde los enemigos de la religión resultan ser también muchos que dicen defenderla. Ya hemos visto que la tentativa por acercar el hermetismo a la verdad de las Sagradas

67. LENOBLE, R.: op. cit., p. 90-91.

68. LENOBLE, R.: op. cit., p. 6.

Escrituras, como advertirá Marin Mersenne, encierra la adulteración del mensaje contenido en el Libro Sagrado y acarrea la implantación paulatina de los cultos falsos, idolátricos y deudores de las fantasías herméticas. En ese convencimiento Mersenne afirma taxativamente que la metafísica del animismo es incompatible con el cristianismo, aunque se presente separado de sus manifestaciones más vulgares —como la brujería— y procure ofrecer una imagen templada y un vocabulario reverente. Su ciencia es falsa y cuanto de ella derive, por tanto, resulta inaceptable y contrario a la razón. Es más, si bien la impiedad es «un monstruo de cien cabezas», su origen, a juicio del mínimo, se halla, principalmente, en los errores del hermetismo y en todas aquellas teorías que a éste le sirven de base y apoyo. No es extraño, entonces, que el centro neurálgico al que se dirigen las críticas de Mersenne sea precisamente la metafísica animista y que, en esa línea, su labor apologética intente desenmascarar todos los resortes en los que tal filosofía se había fundamentado.

Es cierto que la voz de alarma se escuchó en el seno de la Iglesia y en los gabinetes donde los validos reales forjaban la estrategia de la política. El cardenal Richelieu se proyecta como la figura más influyente y poderosa del momento, pero su obra es compleja y los efectos que en la causa del catolicismo habría de imprimir, nos parece que difieren mucho de cuanto él mismo, alguno de sus contemporáneos y una parte de la historiografía estarían dispuestos a admitir. En efecto, el cardenal se declaró piadoso ferviente, fue publicista de escritos religiosos —propios y ajenos—, patrocinador de misiones, inspirador de reformas en las órdenes religiosas pero, a la vez, alma y artífice de una profunda reforma política en Francia que, con las miras puestas en la conquista de la hegemonía del Estado-nación francés en el remodelable escenario europeo, a la postre vino a contribuir a enterrar un esquema político anterior, según el cual la unidad de intervención en el escenario de la política no era el Estado-nación, sino el *catolicismo* entendido como bloque ideológico (y político) unitario frente a confesiones hostiles. A partir de aquí, la mundanización de la política es ya un hecho, coincidente, claro está, con el debilitamiento de la Iglesia como fuerza política en el Estado. Se abre vía a la posterior segregación y, en fin, a la ruptura con el ideal contenido en *La Ciudad de Dios*. Como ya adelantábamos con anterioridad, su política de alianzas (expresión particularizada del maquiavelismo político) constituye una muestra fehaciente de que tal cosa se estaba ya produciendo, y así lo hacen notar algunas voces que, desde un integrista revalidado en el Concilio de Trento, califican a Richelieu de «*vrayement et purement athée, un grand enemy de l'Eglise, irreligiosus et atheista*, pontifice des Calvinistes»<sup>69</sup>. La misma *razón de estado* invocada por el cardenal para propiciar y justificar la alianza con los príncipes protestantes en contra de la Casa de Austria, en otra coyuntura, le demandará modificar el sentido de los pactos, vinculando entonces la nación francesa a la facción de la cristiandad católica. Con Richelieu la causa de la religión ya no existe; ésta última solamente es un instrumento en manos del estadista y con ello se acer-

69. PINTARD, R.: op. cit., p. 9.



ca más a los *politiques* de inspiración maquiaveliana que a los que, en nombre de la piedad, luchan contra ellos. Así las cosas, no es extraño que la política del cardenal obtuviera el beneplácito de *galois* y *monárquicos*, paladines de la independencia del poder temporal y hostiles con los fundamentos que en Trento intentaban apuntalar el catolicismo. De ahí que la valoración que desde estos sectores —pujantes en la Francia de la tercera década del siglo XVII— se lleva a cabo de su política es bien distinta:

[...] un des plus grands hommes du monde et des plus grands politiques et des plus affectionnés à la Religion<sup>70</sup>.

Sin embargo, también es cierto que la monarquía católica de Francia no había dejado de autorizar ordenanzas encaminadas a combatir la herejía, el ateísmo y, en suma, cualquier atentado contra el clero o lo sagrado: Se recupera la vieja ordenanza concebida por San Luis, que había sido hecha efectiva el día 22 de febrero de 1347 contra las faltas de blasfemia, de falso juramento o de sacrilegio y que contemplaba la distribución de castigos precisos (con frecuencia, penas corporales), proporcionales a los delitos cometidos, lo cual no dejó de provocar una polémica entre quienes anhelaban su aplicación rigurosa e inmediata y los que, recelando no tanto de la legitimidad de los tormentos exigidos por el código como de su eficacia, preferían confiar a la jurisprudencia de los jueces su interpretación y el ordenamiento de los detalles de su aplicación ulterior. Enrique III se encontraba en esta tesitura en el siglo XVI y la Declaración del 6 de abril de 1594 por parte de Enrique IV entregó a la potestad de los ministros de la justicia la condición y fallo de las causas: en el caso de la falta por blasfemia, no se indicaba el castigo corporal que debe ordenarse tras una tercera reiteración en el delito ni tampoco el contenido exacto de las *punitiones exemplaires et extraordinaires* que se administrarían como correctivo de cuantas reincidencias pudieran seguir a la tercera. Tras la muerte del rey, la Regente mantiene una línea de continuidad con los soberanos precedentes. Sin embargo, Luis XIII revalidaría el espíritu de la ordenanza de San Luis, pero ahora sin el temple de la duda ni el escrúpulo ante la contundencia y naturaleza de las penas impuestas; exhumó aquellas decisiones de Enrique III que habían sido ordenadas en el mismo sentido y, en suma, vino a recrudecer tanto la normativa como el rigor y la puntualidad con que debían aplicarse. Aún así, el efecto de tales leyes no obtuvo el resultado perseguido y en 1636 el propio Luis XIII, con intención de contrarrestar el alarmante crecimiento de la impiedad, redobla el control de la aplicación de las leyes y acrecienta aún más la precisión y extensión casuística de las mismas. Si entre los años 1599 y 1617 se había condenado a nueve personas (siete de ellas a pena de muerte), desde 1618 a 1636 el número de condenados asciende a dieciocho (dieciséis a la hoguera o a la horca) y tras la Declaración del 19 de mayo de 1636, el número no dejó de acrecentarse: en trece años, veintidós sentencias (de las cuales

70. PINTARD, R.: op. cit., p. 12.

por lo menos dieciocho son capitales) son ejecutadas. Durante la Fronda remite la represión para volver a acentuarse entre los años de 1653 y 1661: catorce blasfemos son castigados (siete a pena de muerte).

El poder se ejerció contra la desviación religiosa a petición de los católicos notables, pero ¿poseían estos condenados la representación de una filosofía errada e impía o sólo eran iconoclastas?, ¿brotaba de ellos la fuente de la impiedad o eran más bien sacrílegos carentes de fundamento teológico y moral? El proceso contra Théophile de Viau, que tanta consternación había causado en una conciencia como la de Mersenne, constituye un verdadero paradigma de lo que fueron la inmensa mayoría de los juicios instruidos contra la nobleza: comparecían, sin excepción, los necesarios atenuantes; estaban llenos de permisos para la intercesión en favor del reo, de privilegios en el cumplimiento de las condenas (Théophile de Viau fue condenado al exilio, pero a un exilio dorado; y su acusador se vería condenado poco después a una pena más estricta). Ante estos hechos, Mersenne creía más que justificado no sólo el endurecimiento de la legislación tendente a contener el avance de la impiedad, sino también una modificación sustancial en la forma de impartir la jurisprudencia respecto al dictado de las sentencias y, naturalmente, una más estricta observancia en la ejecución de las mismas. Con ello el fraile mínimo se sitúa junto al sector más ortodoxo del catolicismo, en un tiempo en que el cristianismo derivaba por caminos diversos (y no todos deseables): hermetismo, estoicismo —caso de los deístas y del mismo Teófilo de Viau—, Reforma, etc. De ahí su (antes mencionada) dedicatoria de *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps* al procurador general M. Molé, que en el proceso a Teófilo de Viau había representado la postura más cercana a la suya, esto es, demandante de sometimiento a las prescripciones morales, religiosas, teológicas y rituales del catolicismo.

En conclusión, resultaba obvio para muchos que en estos años se castiga menos la incredulidad que la irreligión, la verdadera desviación teológica y filosófica que la inobservancia manifiesta de las costumbres. El propio Vanini fue, en gran medida, víctima de la vehemente expresividad que acompañaba a sus declaraciones y no del contenido expreso de sus obras. Muchos fueron los que compusieron una obra de contenido hostil para con la doctrina cristiana y su Iglesia, sin ser jamás requeridos por una Justicia atenta a las actitudes, pero ciega a la verdadera incredulidad. Como se desprende de la obra de Pintard *Le libertinage érudit*, el movimiento libertino que se produce en la Francia de la primera mitad del siglo XVII mantuvo siempre un celo muy afinado para guardar escrupulosamente las formas. El mantenimiento de esas formas y la simulación eficaz se convertirían en antídoto capaz de burlar una justicia sensible a los intereses de la nobleza; el origen de la impiedad no había sido tocado aún:

Aussi les censeurs les plus zélés finissent-ils par se décourager: *l'impiété vit en sûreté et de jour en jour s'accroît, au point que ceux qui voient clair redoutent qu'on*

*n'attende, pour chercher des remèdes, qu'ils soient devenus inefficaces, le mal lui-même étant invétéré*<sup>71</sup>.

Y ante esta situación, Mersenne creía necesaria una verdadera respuesta filosófica para desenmascarar los errores en que habían incurrido los espíritus libertinos. Por eso su obra apologética tiene como objetivo primordial abortar de raíz las fuentes mismas de la impiedad, combatiendo los argumentos mediante una ciencia segura, porque fueron esas ideas falsas el apoyo firme de tantas conductas inmorales y, mientras la falsa filosofía no sea derrotada, sus efectos indeseables no dejarán de comparecer, ora abiertamente ora bajo máscara. Verdaderamente, a juicio de los teólogos tridentinos y de los nostálgicos del viejo orden teocrático, en pocas ocasiones la Iglesia se vio tan amenazada como durante este período. Desde diferentes puntos llegaban los ataques: la filosofía se inquietaba ante la difusión de nuevas cosmologías y en 1616 hubo de prohibirse el copernicanismo; la cuestión de la infinitud del universo había comprometido aquello que sobre la creación mantenía la síntesis aristotélico-tomista y, así, acababa poniendo en duda importantísimos principios teológicos, irrenunciables desde el catolicismo, como la coexistencia diferenciada de la *Potentia Ordinata* en Dios con la *Potentia Absoluta*. El hermetismo había alterado de tal modo la ontología, la antropología, el modelo de saber y, en fin, la religión y la moral que, aún a pesar de ciertos intentos por acercarlo al cristianismo —caso de la tradición «ficiniana» de la *Prisca Theologia*— aparecía a los ojos de Marin Mersenne o de Pierre Gassendi como una falacia monumental, además de instigadora de efectos demoledores para con la verdad de la ciencia y de la religión de Cristo; hasta que, en fin, la ceguera y el desinterés hacia la ciencia verdadera —origen de todos los males y errores—, la desviación del crédito hacia otras fantasías pseudocientíficas, cristalizó, inevitablemente, en un caos filosófico, en una confusión de ideas y en la consiguiente degeneración moral —al menos, así valora la situación Mersenne—. La conducta desviada que se agrava en esta segunda y tercera décadas del siglo XVII no se fundamenta tanto en una sola doctrina filosófica como en la confusión de diferentes ideas: en 1623 el fraile mínimo cree que el hermetismo es la manifestación de ese caos: proteico hasta el extremo, sincretiza gnosís, magia, averroísmo, hilozoísmo, panteísmo, etc.; y aún quiere hacer creer que esa masa puede cohabitar con la verdad de Cristo —como pretendían demostrar Francesco Giorgio Veneto o Campanella.

Por otra parte, no debe olvidarse que el retrato del Mersenne apologeta debe ser complementado con el examen de su evolución intelectual, donde, como es sobradamente conocido, se producirá un rápido abandono de su confianza en el paradigma aristotélico-tomista para acercarse con plena convicción hacia la revolución científica nacida en su siglo; aunque esto, siendo importante, escapa ya del objeto del presente estudio.